

Year: 1987

Métaphysique et politique chez Thomas Hobbes

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251551>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1987) Métaphysique et politique chez Thomas Hobbes. Revue de théologie et de philosophie, Vol. 119. S. 51-66.

MÉTAPHYSIQUE ET POLITIQUE CHEZ THOMAS HOBBS

EMIL ANGEHRN

En histoire de la philosophie, Thomas Hobbes est considéré comme un des grands fondateurs de la philosophie moderne. Vers le milieu du XVII^e siècle, il accomplit pour la philosophie politique la tâche qu'avaient accomplie, peu auparavant, Galilée pour la science de la nature, Descartes pour la métaphysique et Bacon pour la théorie de la science. Leur œuvre commune est de marquer la rupture avec la pensée antique et médiévale et de formuler les principes de la pensée moderne.

Or, parmi ces novateurs, Hobbes occupe une place spéciale. Alors que Galilée, Descartes et Bacon restent les maîtres incontestés de la pensée moderne même là où celle-ci s'en éloigne de plus en plus, la philosophie politique de Hobbes, déjà peu après sa parution, se trouve exposée à des critiques diverses et radicales. Aux yeux de beaucoup, elle paraît contraire aux intentions profondes de la modernité, comme n'étant rien d'autre que l'expression de l'absolutisme illimité, voire du totalitarisme. D'autres, par contre, reconnaissent en Hobbes un précurseur des idées bourgeoises et libérales. C'est une ambiguïté foncière qui caractérise la position de Hobbes à l'aube de l'ère moderne. Elle ne concerne pas uniquement et même pas en premier lieu la dimension politique de sa pensée. D'une façon plus générale, on peut dire que l'œuvre de Hobbes ne se range qu'en partie parmi les documents de la pensée moderne naissante. En même temps, elle reste tributaire de la tradition, à tel point qu'on pourrait tout aussi bien la définir comme position intermédiaire entre la philosophie traditionnelle et la philosophie moderne. L'aspect monolithique et clos de son système recouvre, en effet, des tensions implicites provenant de cette position intermédiaire et touchant jusqu'aux principes mêmes de sa pensée.

Pour examiner de plus près les raisons et les conséquences de cette ambiguïté, nous placerons l'œuvre de Hobbes dans son contexte historique en tâchant de faire ressortir, d'une part, les rapports eux-mêmes ambigus qu'elle entretient avec la politique ancienne et notamment avec la philosophie d'Aristote. Et nous étudierons d'autre part la manière dont Hobbes énonce les principes et forme le point de départ de la philosophie politique moderne. La signification de Hobbes dans l'histoire de la pensée réside justement dans la revendication d'un fondement nouveau en philosophie politique. L'insuffisance de ce fondement et les dilemmes de la théorie de Hobbes résulteront de ce qu'en fait Hobbes ne transcende pas vraiment les schémas de pensée hérités

et élabore un programme nouveau par des moyens conceptuels traditionnels et inadéquats. Cependant, la partialité même de sa pensée pourra nous faire voir des traits significatifs de la philosophie moderne comme telle. Il s'agira donc, après une présentation sommaire des thèses centrales de la philosophie politique de Hobbes (I), d'examiner d'abord les relations entre la philosophie et ses fondements ontologiques (II) et anthropologiques (III) de même que les rapports de la philosophie hobbésienne avec Aristote; puis de préciser en quoi consiste la modernité de la philosophie de Hobbes (IV) et dans quel sens on peut parler d'une vérité historique de sa pensée (V).

I. Les thèses centrales

La nécessité de la société civile, selon Hobbes, résulte directement des conséquences destructrices de l'état de nature, lequel peut se définir par les deux formules célèbres *bellum omnium contra omnes*¹ et *homo homini lupus*². En antithèse stricte à Aristote, pour qui l'homme de par sa nature est un être destiné à la vie en société, un animal politique (*Politique* I.2., 1253a2), l'individu chez Hobbes est conçu comme un être foncièrement égoïste et mû par le seul intérêt de conserver sa vie propre. Etant doués de forces physiques et intellectuelles approximativement égales et faisant valoir leur droit illimité à tout, les hommes se trouvent les uns en face des autres dans un état de compétition, de défiance et de menace perpétuelles. L'unique moyen d'assurer sa sécurité consiste pour chacun à acquérir la plus grande puissance possible. Comme l'augmentation unilatérale du pouvoir ne fait que provoquer la croissance du pouvoir adverse, l'état de nature se révèle être un état — réel ou virtuel — de guerre. Pour échapper à celle-ci, Hobbes n'entrevoit d'autre solution que le renoncement universel au pouvoir au profit du monopole du pouvoir de l'Etat. Le passage à l'état civil s'effectue au moyen du contrat social, contrat conclu par chacun avec chacun et ayant pour objet la cession simultanée et réciproque du pouvoir. Il n'y a point de contrat entre le peuple et le souverain; celui-ci n'est pas lié par ses mandataires, il se situe au-delà du droit. Le contrat est un contrat de soumission à un tiers; il rend possible l'établissement du pouvoir suprême par l'engagement unilatéral des citoyens.

Il semble bien compréhensible que cette légitimation inconditionnelle de l'absolutisme n'ait pas tardé à susciter des réactions et des critiques. Dans le domaine de la théorie politique, les auteurs des générations suivantes — tels Locke, Montesquieu et Rousseau — proposèrent de nombreuses modifica-

¹ *De cive*, Préface; *ibid.*, I.12; *Léviathan* (Introd., trad. et notes de François Tricaud, Editions Sirey, Paris 1971), p. 124.

² *De cive*, epistola dedicatoria.

tions concernant notamment le type de contrat social, les obligations du souverain envers les citoyens et la limitation de la puissance de l'Etat par la division des pouvoirs. Telles semblent être, en effet, les premières corrections qui s'imposent face à la doctrine du *Léviathan*. Cependant, ce n'est pas seulement au niveau *institutionnel* que se fait ressentir le dilemme de la théorie politique de Hobbes. L'abolition des libertés individuelles n'est qu'un des symptômes qui doit être replacé dans le contexte plus général d'une théorie qui n'arrive pas vraiment à saisir l'être de l'homme dans sa dimension éthique aussi bien que politique. Le paradoxe de la conception hobbesienne semble être celui d'un Etat qui assure la *survie* aux dépens de l'*existence proprement politique* des individus. L'acte de fondation de l'Etat se montre en même temps comme acte de renonciation au politique et de retraite dans la vie privée. Ce qu'Aristote avait conçu comme trait distinctif de l'être humain, la vie politique³, ne fait plus partie du mode d'existence du citoyen de Hobbes. Son être social et politique se voit transféré sans réserve à l'Etat; le monde politique, une fois l'Etat constitué, devient étranger à l'individu.

Mais le rôle prédominant de l'idée de survie entraîne une dévalorisation des idées directrices non seulement politiques, mais aussi *éthiques*. Le processus vital et la volonté de survie se substituent à l'ancien idéal de *τὸ εὖ ζῆν*, de la vie heureuse et ayant son accomplissement en elle-même. Le concept de bonheur, concept-clé et principe ultime de l'éthique antique, se trouve remplacé par l'idée d'une vie assurée et confortable. Ce n'est plus vers le bonheur que tendent les aspirations de l'homme, mais vers l'accumulation d'instruments de puissance. Pareillement, ce n'est plus la *praxis*, l'activité ayant sa fin en elle-même, qui se trouve au centre de l'existence humaine, mais la *poiesis*, l'activité productrice poursuivant une fin extérieure. L'unique acte politique auquel l'homme soit appelé — l'acte de contracter le pacte originaire — est conçu selon le modèle technique d'une production dont l'œuvre est l'Etat; celui-ci, qui chez Aristote figure au nombre des êtres de nature, est qualifié expressément d'œuvre d'art ou de machine. Enfin, la fin originaire de la société civile, l'abolition de l'état de nature, se trouve en quelque sorte renversée en son contraire. L'Etat lui-même, en effet, dans la mesure où il s'achève, tend à rétablir un nouvel ordre naturel, un ordre de pure violence entre lui-même et les citoyens.

Vu sous cet angle, le système politique de Hobbes semble relever d'une pensée éthique décadente, soit qu'on le compare à l'Éthique d'Aristote, soit qu'on le mesure aux exigences du libéralisme moderne. Le seul intérêt qu'on pourrait alors lui porter consisterait à voir en lui l'expression d'un matéria-

³ Le «politiquein», que le jeune Hegel reprendra dans l'idée d'une existence «toute vouée à la vie publique», d'une vie «dans et avec et pour son peuple» (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*), in: *Gesammelte Werke*, vol. 4, Hamburg 1968, p. 455).

lisme rigoureux, soit encore un témoignage anticipé de l'utilitarisme. Une telle interprétation risquerait toutefois d'ignorer la portée effective des problèmes soulevés par Hobbes. En fait, sa pensée, malgré les différences apparentes, possède de nombreuses affinités avec les positions antiques et modernes, et elle peut bien contribuer à élucider les problèmes et les fondements de la philosophie politique. Examinons donc de plus près quelques thèses centrales de son système et la manière dont Hobbes y reprend en la transformant la philosophie aristotélicienne.

II. *Les bases ontologiques*

A première vue, Hobbes se situe aux antipodes exacts d'Aristote. Vers la fin du *Léviathan*, il déclare : « Il n'est rien de si absurde que quelques-uns des anciens philosophes... ne l'aient soutenu. Et je crois qu'il n'est guère possible d'avancer, en matière de philosophie naturelle, quelque chose de plus absurde que ce que l'on appelle aujourd'hui la *métaphysique d'Aristote*, ni de plus incompatible avec le gouvernement que ce qu'il a dit dans sa *politique*, ni de plus ignorant qu'une grande partie de son *éthique* » (pp. 681-682). Néanmoins, l'influence du modèle aristotélicien sur Hobbes reste visible, soit que celui-ci reprenne explicitement des concepts et des thèses d'Aristote, soit qu'il les modifie à l'intérieur même de présupposés aristotéliciens. Ces affinités, elles-mêmes ambivalentes, ne concernent pas seulement la politique, mais le système philosophique dans son ensemble.

Ce système, chez Hobbes, comprend trois parties. Le traité politique *De cive* est précédé d'abord du traité anthropologique *De homine*, qui se trouve fondé à son tour dans la physique — ou plutôt ontologie — générale du *De corpore*. Hobbes tient à souligner l'enchaînement systématique des trois livres. Si, après avoir publié d'avance la clef de voûte du système, le *De Cive*, ceci pour influencer sur l'opinion publique face à la guerre civile, Hobbes fait suivre treize ans plus tard la première partie et encore trois ans plus tard la deuxième, c'est bien pour mener à chef une œuvre systématique dans laquelle toute thèse doit trouver sa justification en étant ramenée à ses principes premiers. Par son recours explicite à une Métaphysique — qui est présentée ici sous l'ancien titre de « première philosophie » (*De corpore* II) —, la politique de Hobbes s'oppose à la plupart des conceptions de son temps⁴. Face à la crise

⁴ Il s'oppose aussi, en un certain sens, à Aristote lui-même pour qui la référence directe à la métaphysique s'interdit du fait que la politique n'est pas du nombre des disciplines théoriques ; mais même si la philosophie pratique fait appel à une méthode spécifique, il est évident que des prémisses ontologiques contribuent à déterminer ses idées directrices. — Que Hobbes, par ailleurs, justifie la publication séparée du *De cive* en faisant valoir ses principes propres, connus par l'expérience et indépendants des autres parties du système (*De cive*, Préface au lecteur), ne l'empêchera pas de présenter comme la véritable méthode scientifique celle qui correspond « à la création des choses mêmes » et qui commencera par la réflexion logique et la première philosophie (*De corpore*, Préface au lecteur).

de l'ontologie substantialiste, la philosophie pratique du milieu du XVII^e siècle connaît deux réactions différentes: alors que Descartes restreint les exigences épistémologiques et avance le programme d'une morale provisoire, Hobbes au contraire tente de transformer l'éthique en science rigoureuse, conçue selon les mêmes principes et soumise aux mêmes normes que les sciences naturelles. La philosophie politique elle-même doit se pratiquer à la manière de la géométrie. Que la philosophie morale jusqu'alors n'ait pas été capable de remplir sa tâche la plus urgente, la prévention de la guerre civile, cela ne tient-il pas uniquement au fait qu'elle n'a pas connu de méthode «claire et exacte» (*De corpore* I.1.7.)? Mais ce n'est pas seulement la méthode, mais c'est l'ontologie qui, en dernier ressort, fonde la théorie politique. C'est au niveau ontologique que Hobbes effectue les modifications les plus décisives vis-à-vis d'Aristote, modifications que plusieurs commentateurs ont qualifiées de changement de paradigme⁵.

D'une façon générale, on pourrait caractériser le changement en question dans le domaine de la philosophie politique par un *double dépassement du substantialisme*. Il s'agit dans ce dépassement, *premièrement*, de passer de la substance au *sujet*. Ce passage comporte à son tour une double signification éthique. Il implique d'une part le remplacement d'une éthique matérielle par une éthique formelle; et il signifie d'autre part qu'on passe de la société à l'individu ou encore que la personne privée se substitue à l'homme comme être social. Que l'homme ne soit plus pensé de façon substantialiste signifie qu'il ne se définit plus par une essence particulière ou un idéal de vie déterminé, mais par des critères formels comme l'autonomie ou la conservation de soi-même; et cela signifie en même temps qu'il est pris en considération comme individu isolé et non plus comme membre d'une communauté éthique. Les deux aspects constituent des éléments distinctifs du principe moderne de liberté, tel qu'il sert de base aux théories du droit naturel. Dans un *deuxième* sens, le dépassement du substantialisme vise à la critique du concept *métaphysique* de substance avec ses connotations de forme substantielle et de téléologie. Cette critique ontologique, qui se situe au cœur même de la critique moderne de la métaphysique, entraîne des conséquences non moins importantes en philosophie politique. Les écrits de Hobbes font partie des textes exemplaires où cette interdépendance entre la métaphysique et la politique peut être étudiée.

Si Hobbes reprend le titre aristotélicien de «première philosophie», c'est toutefois pour désigner un champ d'investigation plus restreint: ce n'est plus l'être comme tel, mais l'être matériel qui forme son objet. Le corps et le mouvement, l'espace et le temps en sont les catégories premières. Les bases

⁵ Cf. p. ex. Th. A. JR. SPRAGENS, *The Politics of Motion. The world of Thomas Hobbes*, London 1973; M. RIEDEL, «Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles», in: O. HÖFFE (éd.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Freiburg i.Ue. 1981, pp. 93-111.

ultimes auxquelles cette théorie doit remonter ont été jetées par Galilée: c'est lui, comme le souligne l'Épître dédicatoire au *De corpore*, qui le premier a ouvert la porte à la «physique universelle». Or, dans cette physique, le concept central auquel seront ramenés tous les autres, est celui de mouvement; ce qui importe avant tout, c'est l'étude de la «nature du mouvement» (*ibid.*). Que tout, en dernier ressort, soit mouvement ou réductible au mouvement, tel est le principe fondamental du *mécanisme universel* qui doit servir de base et de fil conducteur dans tous les domaines de la recherche scientifique. Si Hobbes attribue à Copernic le mérite de l'avoir appliqué en astronomie, à Galilée, en physique et à Harvey, en physiologie, c'est bien pour lui-même qu'il revendique le mérite d'avoir, le premier, appliqué le mécanisme en philosophie civile et d'avoir fondé par là la science politique⁶.

Parmi les opérations conceptuelles requises pour établir le mécanisme en ontologie générale, la première consiste à ramener toutes les sortes de changement dont parlait l'ontologie, le changement qualitatif, substantiel ou quantitatif, au seul mouvement local. Cette réduction ontologique correspond au remplacement, en physique, du qualitatif par le quantitatif, ou encore à la découverte de la commutabilité des énergies. En même temps, Hobbes adopte l'autre principe de la nouvelle physique: la loi d'inertie. Celle-ci ne rend pas seulement superflue la théorie des lieux naturels; d'une manière plus générale, elle simplifie la tâche de l'explication théorique en permettant de rendre compte de la permanence d'un mouvement sans faire appel à des forces de conservation occultes. En ce sens, elle forme un des présupposés de la nouvelle idée directrice de conservation de soi; la vie comme telle n'est rien d'autre que mouvement⁷. Enfin, cette théorie du mouvement s'accompagne d'une réduction considérable de la théorie des causes. N'entrent plus en considération, parmi les quatre causes aristotéliennes, que les causes matérielle et efficiente. Tandis que la cause formelle est reléguée dans le domaine des fictions métaphysiques, la cause finale n'a de force explicative que dans le domaine de l'action, mais alors *en tant que* cause efficiente (*De corpore* II.10.7.). Autrement dit, Hobbes ne retient comme causes que les causes extérieures: la cause du mouvement d'un corps ne peut lui venir que d'un autre corps (II.9.7.). Ce qui est évincé par là, c'est cette causation interne qui selon Aristote provient de l'essence d'un être et qui est cause de son évolution vers sa fin et son achèvement propres. Est exclue, en d'autres mots, la téléologie au sens classique du terme. Si Aristote considère comme qualité spécifique de la nature d'avoir une cause de son mouvement en elle-même (*Physique* II.1., 192b 13-14), il n'entend pas parler uniquement des êtres naturels au sens restreint —

⁶ *De corpore*, Épître dédicatoire au comte de Devonshire.

⁷ A savoir «la circulation permanente du sang» («comme cela a été démontré par des preuves irréfutables de mon compatriote, le docteur Harvey»): *De corpore* IV.15.12.

des plantes et des animaux —, mais tout aussi bien de l'homme et même de l'Etat: les deux sont des êtres de nature, non de l'art.

Comme tel, le simple fait que Hobbes rejette l'idée de finalité ne mériterait certainement pas d'attention particulière. Déjà en 1620, François Bacon avait condamné la pensée finaliste comme la corruption la plus pernicieuse de la philosophie. Si Hobbes, cependant, se distingue des autres auteurs du XVII^e siècle — de Bacon aussi bien que de Descartes et de Spinoza — en ce qu'il propose d'exclure la téléologie non seulement des sciences, mais de la métaphysique elle-même, il importe de voir comment il parvient à ce postulat. Il y parvient en transformant de manière spécifique ce qui chez Aristote constituait le fondement ontologique de la finalité: la doctrine de la puissance et de l'acte. Ce n'est pas par hasard que la réfutation de la téléologie forme la fin d'un chapitre du *De corpore* qui s'intitule «de potentia et actu».

Dans ce traité, Hobbes commence par assimiler les catégories de puissance et d'acte à celles de cause et d'effet⁸, pour identifier, ensuite, la distinction de puissances active et passive à celle de causes efficiente et matérielle ou encore de corps actif et passif. Deux corps, dont l'un met en mouvement l'autre (ou le modifie de quelque manière que ce soit), constituent respectivement les puissances active et passive l'un par rapport à l'autre. De même qu'il n'existe que des causes externes, il n'y a de puissance que par rapport à un autre; on ne parle de puissance que parce qu'un corps *peut* soit agir sur un autre soit subir les effets d'un autre (*De corpore* II.10.6.). Considérée en elle-même, aucune puissance, ni active ni passive, «n'est puissance au sens strict» (II.10.3). Par cette assimilation des puissances aux corps mêmes, Hobbes supprime l'état de tension entre la potentialité et l'actualité; en elles-mêmes, les deux grandeurs deviennent indiscernables.

Si l'on compare ces thèses au traité aristotélicien de la puissance et de l'acte, on constate d'emblée une divergence radicale. Le 9^e livre de la *Métaphysique* commence par distinguer deux acceptions du terme de puissance dont la première, selon Aristote, est certes la plus répandue, mais non pas la plus importante en métaphysique (IX.1., 1045b36). Or c'est elle seule que Hobbes a en vue: c'est la puissance par rapport à un mouvement ou, comme l'exprime Aristote, la puissance en tant que principe de changement dans un autre (1046a11). C'est le domaine des puissances relationnelles qui par définition se rapportent à un autre qu'elles-mêmes. Si Hobbes d'une part réduit toutes les puissances à des puissances de cet ordre, il effectue d'autre part une seconde réduction à l'intérieur de cet ordre même. Aristote y avait distingué les puissances rationnelles et les puissances irrationnelles, ou comme on pourrait peut-être dire: les puissances mécaniques et les puissances de l'action. Un de

⁸ Les deux ne se distinguent que par la perspective temporelle: nous parlons de cause par rapport à un effet déjà réalisé, de puissance par rapport à un effet futur (*De corpore* II.10.1.).

leurs critères distinctifs⁹ est le suivant: alors que dans le cas des puissances mécaniques, la co-présence d'une puissance active et d'une puissance passive correspondante entraîne immédiatement l'acte (le corps chaud et le corps froid, mis en contact, se transmettent leur chaleur), dans le domaine de l'agir, ce passage à l'acte ne se fait que moyennant un désir ou une décision (IX.2. et IX.5.). Que Hobbes ignore cette distinction et ramène toutes les puissances à des puissances mécaniques, n'est évidemment que la contrepartie de sa réfutation du libre arbitre.

Mais ce n'est pas seulement par cette réduction aux puissances mécaniques que Hobbes tend à dissiper ce qui avait été une des doctrines capitales de la *Métaphysique* d'Aristote. Cette réduction s'opère, on l'a vu, à l'intérieur du premier type de puissances, à savoir des puissances relatives au mouvement. Aristote distingue un autre type, dont l'actualisation n'est pas un mouvement, une *kinesis*, mais une activité ou actualité au sens strict, une *energeia*. La puissance ici n'est pas définie par sa relation à un autre, elle se rapporte au sujet lui-même dont on dit qu'il est *en puissance ou en acte*. C'est cette puissance non-relationnelle qui constitue d'après Aristote le sens primordial de potentialité en métaphysique; chez Hobbes, elle fait complètement défaut. La distinction des deux types de puissance — celle qui se réalise dans un mouvement et par rapport à un autre, et celle qui se réalise dans une activité du sujet lui-même — est alors reprise par Aristote pour caractériser les deux types d'action humaine, la «production» et la «praxis»; et de même qu'en ontologie, une dignité supérieure revient à l'*energeia* par opposition à la *kinesis*, de même en éthique l'activité «pratique» est mise au-dessus de l'activité «poiétique» (*Métaphysique* IX.8.). Si déjà la vie comme telle est «une *praxis*, non une *poiesis*» (*Politique* I.4., 1254a7), à plus forte raison son accomplissement interne, le bonheur, doit-il être conçu comme une «activité (*energeia*) de l'âme» (*Eth. Nic.* I.6., 1098a16). En ontologie comme en éthique, Hobbes renverse cet ordre des valeurs: comme il ne conçoit de puissances que kinétiques, de même l'activité humaine est mise au service de la volonté de puissance et dépourvue de toute fin interne. En ne reprenant que de façon partielle — et partielle — la doctrine de la puissance et de l'acte, Hobbes élimine la forme de téléologie qui importait avant tout en éthique: la téléologie comme mode de réalisation de soi, l'idée d'une réalisation ayant sa fin en elle-même, dans sa propre perfection. Chez Aristote, la vie biologique a sa fin non pas dans sa simple conservation, mais dans sa perfection immanente, dans l'εὖ ζῆν ou le bonheur; de même, en politique, l'Etat est bien créé «pour vivre, mais existe pour bien vivre» (*Politique* I.2., 1252b29-30). Hobbes, qui dans le cadre de son ontologie ne peut pas vraiment penser l'idée d'un achèvement interne, en arrive finalement à la conclusion exactement opposée. La

⁹ Aristote distingue un second critère selon lequel les puissances rationnelles sont «puissances de contraires, tandis que les puissances irrationnelles ne sont puissances que d'un seul effet». *Métaphysique* IX.2., 1046b4-7.

fin ultime de l'Etat, selon lui, consiste dans la conservation et l'assurance de la vie comme telle.

III. *Le fondement anthropologique*

Pour faire ressortir avec plus de netteté les connexions qui rattachent la politique à la métaphysique, il faudrait poursuivre ces liens à travers le moyen terme du système, l'anthropologie. Nous n'en retiendrons ici que deux notions centrales : la notion de désir ou tendance — *conatus* — et la notion de bonheur. Ce sont deux notions par lesquelles l'anthropologie hobbesienne semble se situer à proximité immédiate d'Aristote, et aux antipodes, par exemple, d'une éthique moderne comme celle de Kant. Mais là encore, on verra s'opérer la même inversion à l'intérieur d'un cadre commun : les deux notions, point de départ et fondement de l'éthique aristotélicienne, en viendront à revêtir une signification tout à fait différente, même opposée, dans le système de Hobbes.

Le premier terme — le *conatus* ou la tendance — s'inscrit directement dans l'ontologie du mouvement. Il désigne la cause du mouvement, qui, selon Hobbes, n'est rien d'autre que la première partie infime et imperceptible du mouvement naissant. La cause du mouvement est elle-même mouvement, mais «un mouvement à travers un point et un instant» (*De corpore* III.15.2.). Le même terme — *conatus*, pris au sens de tendance ou de désir — sert ensuite à désigner l'origine des actions humaines¹⁰ ; il désigne, de façon analogue, les «petits commencements de mouvement qui sont intérieurs au corps de l'homme», avant qu'ils n'apparaissent en des «actions visibles» (*Léviathan*, pp. 46-47). Cette tendance se réalise sous deux formes, positive et négative, comme *appétit* et *aversion*. Les prédicats de valeur y sont immédiatement relatifs : est appelé bon, l'objet de désir, mauvais, l'objet de répulsion. A première vue donc, nous sommes en face d'une adaptation exacte de l'éthique aristotélicienne, et Hobbes lui-même confirme : «C'est à bon droit qu'Aristote définit le bien comme ce vers quoi tendent tous les hommes» (*De homine* 11.4). En vérité, la correspondance verbale ne fait que dissimuler la divergence totale des idées. Alors que chez Aristote le terme final du désir ne sera autre que le bonheur lui-même, Hobbes définit la fin ultime en fonction de la conservation de soi-même. C'est celle-ci qui est «le bien suprême pour chacun» (*De homine* 11.6.). Tous les autres critères, comme la jouissance ou la perfection interne, sont subordonnés au critère d'utilité par rapport à la conservation de la vie. Le rapport avec la critique de la téléologie est mani-

¹⁰ Hobbes distingue, dans le comportement humain, deux sortes de mouvement, le mouvement vital et inconscient — par exemple les processus organiques — et le mouvement animal ou volontaire, dont font partie toutes les actions proprement dites : *Léviathan*, p. 46.

festes: alors que l'*orexis*, chez Aristote, est définie par sa relation à l'essence de l'homme et désigne la tendance à la réalisation de cette essence, le *conatus* chez Hobbes est vide et sans direction déterminée; il ne connaît pas de rapport à une essence à réaliser, mais seulement au mouvement vital qui le précède et qu'il renforce. Le soutien à ce mouvement est la mesure du bien, au lieu que celui-ci soit évalué selon la valeur intrinsèque du désir et que soit posée la question classique de discerner le bien réel du bien apparent.

L'autre concept-clé, le concept de bonheur, présente la même ambiguïté. D'une part, Hobbes paraît partager le point de vue de l'eudémonisme ancien en prenant comme point de départ le désir, dont le bonheur par définition constitue la fin ultime. Mais en fait, Hobbes nous en propose, en accord avec les modifications ontologiques, une définition tout à fait différente. Le bonheur, selon lui, est «une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second» (*Léviathan*, p. 95). Alors que l'ancienne idée de bonheur impliquait l'accomplissement et la perfection interne, l'idée du désir s'engendrant et se perpétuant lui-même mène à la progression à l'infini, dont Aristote estimait qu'elle supprime l'orientation téléologique et la notion de fin elle-même (p. ex. *Métaphysique* II.2.). Tout but retombe à l'état de moyen, le moyen devient fin en lui-même. Cette inversion interne du vouloir, finalement, aboutit à ce que le concept de bonheur est supplanté par celui de puissance. Comme telle, la puissance — ou le pouvoir — est le moyen par excellence, elle est ce qui nous permet de réaliser des fins. Mais dans la progression à l'infini où toute fin se perd, c'est le moyen lui-même qui se trouve transformé en fin, en sorte que Hobbes en vient à reconnaître la volonté de puissance comme la tendance fondamentale «de toute l'humanité» (*Léviathan*, p. 96)¹¹. —

La philosophie de Hobbes a jusqu'ici été caractérisée par deux traits dominants: par le rapport ambivalent à Aristote d'une part, et par les relations internes entre la métaphysique et la politique d'autre part. D'une part, en partant de données anthropologiques comme la tendance, le désir et le bonheur, Hobbes semble renouveler la méthode de l'éthique antique et inscrire sa politique dans le cadre d'une éthique téléologique ou eudémoniste; en réalité, il reprend les concepts de celle-ci pour les transformer en leur contraire, pour substituer, finalement, le moyen à la fin, la conservation de soi et la puissance au bonheur. D'autre part, ces thèses politiques reposent sur la métaphysique de Hobbes, ou plus exactement: l'aristotélisme ambivalent de sa politique

¹¹ Pour faire le bilan des conséquences anthropologiques et éthiques découlant de la révision des bases ontologiques, il faudrait ajouter: 1. la transformation des qualités éthiques, soumises au même dynamisme de la volonté de puissance (les «vertus» ne désignent plus des perfections en elles-mêmes; elles sont appréciées en fonction de la «supériorité» et reposent «sur une comparaison»: *Léviathan*, p. 64); 2. la transposition mécaniste des notions centrales de la psychologie morale (comme la délibération, la décision, la volonté et la liberté: cf. *Léviathan*, chap. VI).

renvoie à la manière dont il modifie la métaphysique classique, modification qui comporte l'élimination des causes et puissances internes, la réduction de l'ontologie à une théorie du mouvement, la substitution du mécanisme à la téléologie substantielle. Sur le plan ontologique aussi bien qu'éthique, la philosophie de Hobbes marque le point de passage de la tradition métaphysique à la philosophie moderne. Elle se présente, en quelque sorte, comme figure de transition, qui ne réussit ni à dépasser complètement les fondements dont elle veut se détacher, ni à formuler d'une manière cohérente les principes de la pensée nouvelle. Les problèmes et les difficultés de sa théorie tiennent, entre autres, à cette position intermédiaire. Hobbes tente de formuler les principes nouveaux, mais il le fait à l'aide de moyens conceptuels ressortissant à la position qu'il dépasse. Pourtant, il serait bien faux de ne voir dans son système que la déformation d'une philosophie qu'il juge lui-même périmée. Dans ses apories mêmes, Hobbes expose pour ainsi dire les problèmes et l'état de la question de la philosophie moderne. Ce n'est qu'en faisant voir ce potentiel et cette vérité historiques que la philosophie de Hobbes est appréciée à son juste titre.

IV. *La modernité de Hobbes*

L'œuvre de Hobbes contient l'ébauche d'une théorie moderne, voire d'une théorie de la modernité. Elle reflète aussi bien la dissolution de l'ordre métaphysique et religieux que la crise des structures féodales et corporatives. Le principe de la liberté individuelle est réclamé comme fondement d'une société qui ne trouve plus ses appuis dans un ordre cosmique universel. En allant au-delà de son époque, Hobbes esquisse l'idée de la liberté bourgeoise, la liberté du privé, de la propriété et de la concurrence, et il semble même anticiper des tendances sous-jacentes à l'essor de l'économie capitaliste. Sur le plan de l'histoire des idées, il abandonne la vue essentialiste de l'homme et s'achemine vers une conception de la subjectivité semblable à celle qui constituera le principe central de la philosophie moderne. Toutefois, c'est dans la mesure même où il reste, malgré tout, attaché à la pensée métaphysique qu'il ne parvient pas à élaborer les principes de la subjectivité moderne et que sa conception se pervertit en naturalisme. Hobbes partage, pour ainsi dire, la partie destructrice de l'affirmation de la modernité — la critique du substantialisme — sans disposer pour autant des moyens conceptuels pour penser le principe de subjectivité. Pour saisir aussi bien les perspectives ouvertes par son projet que les imperfections de sa réalisation, il peut être utile de jeter un coup d'œil sur l'évolution de la théorie politique après Hobbes. Nous laisserons de côté les modifications qui ont trait aux institutions pour ne retenir que des aspects concernant les fondements éthiques de l'État.

Chez Hobbes, éthique et politique ne forment qu'une discipline unique. La philosophie morale est la doctrine du droit naturel, ou plus exactement de la

loi naturelle (*De cive*, Epître dédicatoire), laquelle n'est rien d'autre que l'ensemble des règles permettant d'atteindre le but primordial, la conservation de la vie (*De cive* 2.1.), et qui de ce fait comprend elle-même les prescriptions portant sur la formation de l'Etat (2.2.). De cette convergence entre morale et politique résulte l'identification de la moralité et de la légalité (*De cive*, Préf. et passim). Mais en même temps, Hobbes tient à ne pas tout soumettre à la juridiction de l'Etat. Lui sont soustraits non seulement la conscience et la conviction comme telles, mais encore tous les actes moralement indifférents appartenant à la vie privée. Nos actes, dans la vie publique, sont soumis à des normes, mais ils sont libres « dans le secret » (*Léviathan*, p. 385). Ce sont ces thèses qui annoncent la séparation de la conscience et de la politique, de l'homme et du citoyen, et qui marquent le point de départ de l'éthique moderne. Chez Hobbes, il est vrai, tout le domaine qui s'affranchit de la compétence civile échappe en même temps au tribunal moral. Ce n'est qu'en approfondissant les distinctions avancées par Hobbes qu'il sera possible de concevoir le sujet lui-même, dans son for intérieur, comme base de la juridiction morale et de transformer l'état de séparation entre le privé et la vie civile en état de tension et d'opposition radicale.

De cette évolution de la philosophie politique amorcée par Hobbes, on ne retiendra ici que deux aspects qui mettent en évidence le problème soulevé par Hobbes; ils peuvent être illustrés par les noms de Kant et de Hegel ou, plus précisément, par l'idée d'une morale autonome, d'une part, par la distinction entre l'Etat et la société civile-bourgeoise, d'autre part.

Kant achève la distinction proposée par Hobbes et en renverse l'ordre interne. Il élargit le champ de la conscience privée, qui chez Hobbes figure pour ainsi dire comme reste non-intégré de l'état de nature¹², et il en fait l'instance d'une morale autonome qui revendique ses droits indépendamment de la légalité et s'avère plus fondamentale que celle-ci. La réfutation de l'eudémonisme, principe d'hétéronomie, va de pair avec une autre légitimation de l'Etat: ce n'est pas par rapport à la conservation de soi et comme application de la raison pragmatique que l'institution de l'Etat s'impose. L'Etat, condition de compatibilité de la liberté de tous, est une implication non de nos fins naturelles, mais de la législation a priori de la raison pratique¹³. L'état naturel, parmi les individus aussi bien que parmi les sociétés, n'est pas un état instable et menacé, mais immoral au sens strict. D'autres modifications s'ensuivent de cette justification plus exigeante de l'Etat, tels la division des pouvoirs, la liberté de l'opinion non seulement privée, comme chez Hobbes, mais publique, l'obligation du souverain à l'égard de l'Etat, les droits des

¹² R. KOSELLECK, *Kritik und Krise*, Frankfurt a.M. 1973, p. 30.

¹³ Telle est la thèse d'un chapitre qui porte le sous-titre « Contre Hobbes » (2^e partie du traité « Sur le lieu commun: 'cela est bon en théorie, mais ne vaut rien pour la pratique' »).

citoyens envers le souverain. Toutes ces modifications présupposent le principe d'autonomie morale et la notion moderne de subjectivité; à leur lumière, la politique hobbesienne, malgré son anti-aristotélisme déclaré, paraît encore attachée à un style de pensée substantialiste. Ce n'est qu'en étant défini en termes de subjectivité, et non de mouvement, que l'individu acquiert une spécification éthique en lui-même.

Il l'acquiert, il est vrai, chez Kant, au prix de l'exclusion de tout élément eudémoniste. Si Kant en ceci nous présente l'antithèse exacte d'Aristote et de Hobbes, c'est la partialité propre de sa conception qui sera une des impulsions de la philosophie pratique de Hegel. Dès ses débuts, celle-ci est marquée par l'effort de surmonter cette double partialité et de réconcilier les exigences légitimes des deux positions. Une éthique adéquate doit pouvoir rendre compte des deux: du postulat d'autonomie et de l'être social et historique de l'homme. Telle est l'intuition centrale qui détermine la distinction célèbre entre la moralité et la vie éthique, distinction qui se reproduit en quelque sorte à l'intérieur de la vie éthique elle-même, où elle revêt la forme d'une opposition entre la société bourgeoise et l'Etat. Ce que Hegel veut mettre au point par cette formule, c'est bien ce que Hobbes déjà avait entrevu: la situation du bourgeois s'affranchissant de la totalité organique de l'Etat, la naissance des libertés civiles résultant de la dissolution de l'ordre féodal. Mais en radicalisant cette distinction, Hegel en vient à réorganiser complètement la structure de l'Etat hobbesien. Ce qui chez Hobbes constituait le fondement anthropologique de l'Etat, les désirs et les besoins avec leur tendance immanente à l'infini, Hegel le détache de l'Etat et le réserve au système social subordonné de la société bourgeoise. Celle-ci est régie par le jeu des intérêts particuliers qui ne connaissent ni critère ni mesure. A l'encontre des vues avancées par les théories du droit naturel, Hegel estime que nul Etat ne peut se fonder sur un pacte originel ou, plus généralement, sur la volonté et les intérêts des individus associés. A l'opposé d'un tel «atomisme» social, Hegel pense devoir recourir à un autre principe, complémentaire de l'autonomie individuelle, au principe d'une vie éthique précédant les individus et se réalisant dans l'histoire des nations et des peuples.

On sait que l'opposition entre la moralité et la vie éthique constitue un des points litigieux non seulement dans les discussions portant sur Hegel, mais dans les controverses actuelles en philosophie morale. De même, la distinction entre la société et l'Etat n'est pas restée le fondement incontesté de la théorie politique¹⁴. Mais même si la conception hégélienne ne peut être considérée comme la solution définitive du problème, toujours est-il qu'elle met bien en évidence un des points critiques de la théorie de Hobbes. Si le

¹⁴ Alors que Marx, par exemple, dénonce cette opposition comme l'erreur capitale de Hegel (dans sa Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel), d'autres y voient l'expression d'une dualité transhistorique et inévitable (cf. p. ex. P. KOSŁOWSKI, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*, Stuttgart 1982).

citoyen chez Hobbes ressemble au bourgeois hégélien en ce qu'il partage avec celui-ci ce que Hegel appelle la « nullité politique »¹⁵, il en est en même temps radicalement distinct, parce qu'il n'a pas part, au-delà de son existence bourgeoise privée, à la dimension complémentaire d'une vie fondamentalement sociale et politique. Hegel reconnaît dans l'émancipation du privé le prix de la stabilisation de l'Etat ; il reconnaît, dans sa théorie de la société bourgeoise, la valeur éthique relative du désir de bonheur et de l'intérêt des particuliers — ceci avec Hobbes et contre le rigorisme kantien. Mais en insérant le « système des besoins » dans le cadre plus englobant d'une communauté éthique, il limite le dynamisme des besoins et prévient l'inversion des moyens en fins, du désir en volonté de puissance.

Hobbes n'arrive pas à synthétiser les deux côtés, parce qu'il n'arrive pas à penser le concept moderne de subjectivité, c'est-à-dire à concevoir la subjectivité comme étant à la fois individuelle *et* universelle. Il adopte le point de vue de la modernité en partant des droits de l'individu ; mais il ne peut penser l'universel que comme instance extérieure, non comme fin propre de l'individu. Le concept de subjectivité n'est pas encore approfondi au point de pouvoir servir de fondement à la détermination de l'universel lui-même, comme ce sera le cas dans la philosophie transcendante. C'est par suite de ce manque conceptuel que les droits de l'individu, base première du droit naturel, dans l'Etat de Hobbes se voient abrogés ou soumis à un universel qui ne les laisse pas subsister comme tels.

V. *La vérité historique de Hobbes*

La théorie de Hegel, comme celle de Kant, met en relief la position intermédiaire qu'occupe la philosophie de Hobbes, à mi-chemin entre la pensée traditionnelle, qu'elle veut dépasser, et les perspectives d'une philosophie moderne, qu'elle tente de formuler, sans disposer pour cela de moyens conceptuels appropriés. Vis-à-vis d'Aristote, elle nous apparaît comme une position réductrice, et ceci à plusieurs égards. En métaphysique, la théorie des formes substantielles est remplacée par une physique universelle du mouvement, la téléologie par le mécanisme ; en anthropologie, la primauté du pratique est supplantée par celle de la « poiesis », l'aspiration au bonheur par la volonté de puissance ; en politique, l'être social de l'homme est évincé au profit de l'individualisme égoïste, l'Etat, de fin qu'il était, devient moyen, d'institution éthique, il est dégradé en instrument de survie. Si Hobbes se distingue de ses contemporains et successeurs immédiats précisément en ce qu'il semble reprendre les prémisses aristotéliennes d'une ontologie générale et d'une éthique téléologique, la transformation naturaliste qu'il fait subir à

¹⁵ *Op. cit.* (note 3), p. 458.

ces fondements aboutit à faire de sa philosophie politique l'antithèse exacte de celle d'Aristote.

Pourtant, on aurait tort de ne retenir de ces transformations que le bilan négatif. En se détournant délibérément de la philosophie traditionnelle, Hobbes nous fait voir en même temps ce qu'on pourrait appeler la vérité historique de son œuvre. On pourrait parler, plus précisément, d'une double vérité historique de la philosophie de Hobbes.

On peut en parler d'abord en ce sens que cette philosophie exprime les postulats de la pensée moderne, les droits de l'individu et de la liberté subjective. Elle exprime la conscience de la modernité, pour laquelle la conciliation de l'universel et du particulier, de l'individu et de la société, n'est plus assurée par une harmonie préétablie ou par un ordre cosmique. Hobbes rend compte du problème de la modernité, qui consiste justement dans le fait que cette unité est devenue problématique. Et il essaie d'y répondre en concevant l'Etat comme implication nécessaire de la volonté de survie individuelle. Si toutefois sa théorie de l'Etat aboutit à la suspension de ces mêmes droits de l'individu, c'est parce qu'elle ne parvient à penser le principe de subjectivité que sous la forme d'un individualisme naturaliste. Kant et Hegel ont indiqué les deux aspects sous lesquels l'universel, pour ainsi dire, doit être réapproprié par l'individu : comme universalité morale et comme nature sociale de l'homme. S'il est vrai que la position de Hobbes forme le point de départ de la politique moderne, ce n'est cependant qu'en passant outre à sa position qu'on peut expliciter la vérité historique qu'elle contient. Les droits de l'individu qu'elle réclame contre la politique antique ne sont reconnus à leur juste titre que lorsque le concept de subjectivité est approfondi au point de contenir en lui-même le principe d'universalité. En ce sens, on pourrait donc voir la vérité historique de Hobbes dans le fait qu'il exprime le problème de la philosophie politique tel qu'il se pose pour l'ère moderne : le problème de l'unité de l'individu et de la société au moment où leur harmonie naturelle et la légitimation transcendante de l'Etat se sont perdues. Son mérite serait d'avoir posé le problème, même s'il ne parvient ni à l'expliquer en termes adéquats ni à le résoudre d'une manière satisfaisante.

On peut se demander, toutefois, s'il n'y a pas une autre vérité à déchiffrer dans la philosophie de Hobbes, une vérité qui appartient à une autre couche du même problème et qui se manifeste dans les lacunes et la partialité mêmes de sa philosophie. Celle-ci, en effet, ne forme pas seulement le point de départ de la politique moderne, elle est en plus le symptôme de tendances immanentes à la modernité. Elle nous fait voir l'ambivalence de la modernité elle-même. Elle anticipe l'évolution partielle et unilatérale du nouveau principe de subjectivité, partialité qui sera envisagée par la philosophie moderne sous divers titres : comme rationalité restreinte de l'entendement, comme raison technique et instrumentale, comme différenciation des sphères culturelles et désagrégation de l'unité substantielle. Au-delà des tendances unila-

térales de la raison subjective, il faudra mentionner les tendances destructrices ou régressives provenant de cette hégémonie de la raison technique, du subjectivisme, de la volonté de puissance. Ces tendances destructrices aussi se trouvent en partie anticipées par Hobbes, que ce soit dans sa description de l'état naturel ou dans la rigidité de son étatisme. Sa théorie porte l'empreinte de tendances historiques qui en partie marquent le présent encore davantage que le siècle de Hobbes. Le mécanisme que Hobbes érige en principe régulateur de l'ontologie aussi bien que de la vie sociale sera dénoncé par Schiller, Hegel et Marx comme principe d'aliénation de la civilisation moderne. Que l'esquisse de ces tendances chez Hobbes ne soit pas présentée sur le même ton critique que chez ces auteurs, tient évidemment à sa position historique. Sa philosophie n'entrevoit pas encore cette radicalisation du subjectivisme, qui rendra manifestes les ambiguïtés internes de celui-ci; elle ne perçoit pas encore cette inversion de l'émancipation en régression, du progrès en déchéance que, trois siècles plus tard, Horkheimer et Adorno décriront sous le titre d'une *Dialectique de la Raison*. Pour discerner les tendances destructrices comme le potentiel affirmatif de la modernité, il fallait aller au-delà de la philosophie et du temps de Hobbes. Sa théorie reste le témoignage d'une situation historique où la continuité de la tradition métaphysique est rompue, sans que les fondements de la pensée subjectiviste soient acquis ni ses implications rendues transparentes. Néanmoins, sous les deux aspects, sa théorie contient un noyau de vérité historique: une vérité historique dans ce qu'elle proclame et postule d'une part, dans ce qu'elle exprime et laisse entendre sans en disposer et pouvoir le dire explicitement, d'autre part. C'est bien à ce double titre que Hobbes peut être compté parmi les initiateurs de la philosophie moderne.